學術討論

最近中國宗教史研究中的女性問題

李貞德*

一、前　言

最近十年以來，宗教史與婦女史在臺灣都逐漸受到學界的重視。在宗教史方面，除去相繼成立或籌備當中的宗教大學與研究所之外，各大學歷史系亦開始教授關於宗教史和宗教史籍導讀之類的課程。在會議方面，漢學研究中心在去年（1993）春天舉行的「民間信仰與中國文化國際研討會」，共有國內外 145 位學者參加，提出論文 27 篇。主題至少包括「儀式行爲」「宗教與社會」「單一神祇信仰研究」等三類（宋光宇，1993）。今年四月，中央研究院歷史語言研究所主辦的第三屆「國史研習營」，則以「宗教與社會」爲討論重心。五月，「第一屆國際在家佛教：齋教學術研討會」在臺南舉行。六月，淡江大學歷史系、世界宗教博物館主辦「中國政治、宗教與文化關係國際研討會」。七月則有中華文化復興總會主辦、中華佛學研究所承辦的「佛教與中國文化」研討會。加上其它許多類似的小型會議不可勝數，可謂盛況空前。

* 中央研究院歷史語言研究所助研究員

近代中國婦女史研究　第 2 期（1994 年 6 月）
© 中央研究院近代史研究所

婦女史研究近年來在國內亦方興未艾。雖然或因通史教材過舊，或因教師配置不足，在大學中的婦女史課程並不多見。從台大人口研究中心婦女研究室所做八十一和八十二學年度婦女相關課程簡介，可知在五十個開設於各大專院校的課程中，只有八十一年林維紅開在台大歷史系的「中國的兩性與社會」是有系統地討論兩性關係的歷史研究（李貞德， 1993）。所幸在斷代史和國別史的個別教學中，目前已有老師主動加入幾堂婦女史的講授。大型的婦女史會議尚未出現，但各研究單位已有小型研討會與座談。 1992 年以來，中央研究院近代史研究所主辦的「近代中國婦女史研究」系列座談會，是最近的成果。隨後近史所出版了由蔣經國國際學術交流基金會贊助的《近代中國婦女史研究》，更是臺灣第一種專門研究婦女史的學術集刊。

然而，儘管宗教史研究已相當蓬勃，婦女史研究也已崛起，關於宗教女性或女性信仰生活的歷史研究，在臺灣卻不多見。事實上，綜觀古今中外的宗教團體，女性信徒經常在人數、事奉、獻金各方面，都有超過男性信徒的現象，婦女與宗教兩者之間的關聯與互動，應當是一個值得深入研究的問題。以歐美基督教的研究為例，教會與信仰對歷代婦女在婚姻、家庭中的處境、社會角色與形象的分配、甚至飲食行為等各方面的衝擊，都有學者以論文或專書深入探討（李貞德， 1993）。又由於婦女神學的發展，學者對於經典與教會在各個歷史時期，如何看待女性救贖與成聖之可能性，亦有高度的興趣。（ Ruether， 1974； Fiorenza， 1992；王崇堯， 1993）

換言之，在婦女與宗教這個範疇之內，至少有三個主題值得探究。第一、經典與教義對女性的態度，亦即性別是否影響信徒的救贖與成聖。例如，女性基督徒是否可能重生得救，她進入天國的機會是否與男性相同？而女性佛徒是否可能成佛，她的性別是否會影響她修成正果的時間？第二、女性在宗教組織中的地位問題。例如，女性可否擔任修道院長、按立為師鐸？比丘尼是否可以主持大講，所守戒律與比丘有何差異，原因為何？第三、宗教對女信徒生活的影響。這一主題所牽涉的層面更廣。例如，羅馬公教婚姻法是否改變了歐洲中古婦女的婚姻抉擇與家庭生活？禁食與聖餐的傳統是否塑造了虔信少女的飲食習慣？新教革命主張人人可讀聖經，有否提高婦女受教育的機會？天主教不贊成人工避孕的政策對近代女性生育文化的衝擊如何？而

在中國，輪迴果報的思想對歷代婦女離婚、守寡等人生的決定有何影響？進香或法會是否爲多數婦女開創了社交生活？婦女宣讀寶卷是否顯示識字率已提高？惡露不潔的觀念如何限制女性的宗教與社會生活？而女性神祇崇拜又爲婦女提供了哪些形態的模仿對象？

以上所言種種，有些已經學者細研，有些仍待更深入的探討，有些則完全無人問津，卻都是值得注意的問題。本文既非專史研究，無意一一討論上述各個主題，並且限於時間、精力，也無法評介所有相關論著。關於西方學者意見的介紹，鄧津華的一篇研究討論，是最近出現在臺灣較爲完整的作品（ Teng, 1990）。其中包括人類學的調查、醫療文化史的探討。研究顯示：經期和產孕的婦女在中國傳統社會中，被視爲不潔，不得參加宗教儀式（ Ahern, 1975），但婦女的生育與乳養角色卻被視爲神聖而有創造力（ Furth, 1987）。觀音、媽祖、王母娘娘等女性神祇的崇拜不被列入官祀之內，卻大受人民歡迎（ Sangren, 1983）。婦女在面對以宗教形式展現出來的壓迫時，或獨身不婚、拒絕產孕等生理角色（ Topley, 1975），或以經血不潔的觀念在巫術中作爲反攻的力量（ Seaman, 1981），或起而爲乩童，在宗教活動中擔任領導者（ Potter, 1974）。鄧津華的文章綜述西方學者在中國大陸、臺灣、及新加坡等地的宗教研究，總結認爲婦女一方面透過宗教管道，創造有利的生活條件，另方面卻也在此過程中，間接認同了社會對她們的消極定義。（ Teng, 1990）

女性與宗教之間弔詭的互動關係，確實值得再加深究。臺灣學界在這個主題上的成果和趨勢如何呢？本文僅先就最近十年來涉及中國的婦女與宗教這個範圍，我所及見的史學作品加以介紹。主要以在臺灣發表者爲討論重點，行文中需要一併簡介其它地區或臺灣稍早之相關研究時，則盡量置於附註中。現下所收集到的論著，大致可分爲崇拜對象（女性神祇）和崇拜者（女性信徒）兩方面的研究，而其中前者的數量又多過後者。

二、女性神祇研究

女性神祇本身，即說明女性救贖與成聖的可能性。然而並非所有宗教傳

統都接受女性神祇崇拜，並且女性神祇在各個時代的地位亦不相同。傳統中國社會中被人膜拜、或聽人求告的女性神祇不可勝數。尤其環繞生育這一件大事，人們更相信有許多女性神明，各依其職司守護著懷孕生產的婦女（郭立誠， 1971）。然而歷代受男女信眾尊崇，甚或至今不衰的女神，例如觀音，媽祖，在其信仰傳說中，都未經產孕之事。既未經產孕之事，卻最終以母親形象受人敬拜；而傳說曾經產孕、並遭休棄的無生老母，信眾雖多，卻一直爲官府視爲異端邪說。這其中所顯示的訊息十分有趣，似不亞於宗教教義。然而各位女神的性別議題，在學界引起注意的程度，並不一致。

性別角色的特徵最受學者注目的，當爲在造像上由男轉女，至今信眾最多的觀世音菩薩。觀音的生平在中國民間通常以妙善公主的故事出現。妙善的傳說經過多重轉變，早自十五年前起，英國學者杜德橋便已有專書和論文，相繼從《香山寶卷》與石刻文字中討論妙善的故事（ Dudbridge， 1978， 1982；李文彬等， 1990）。去年漢學中心有關民間信仰的討論會上，長年研究宗教的人類學學者桑高仁亦將妙善的傳說與哪吒、目連的故事並比，用以討論中國傳統家庭中的父女、父子、和母子關係（ Sangren, 1993, PP. 17-19）。文中指出，妙善的故事在顯明女兒拒絕結婚而引發父女之間的緊張關係。並由妙善以手眼爲藥醫治父親惡疾的劇情，推測「嫁出去的女兒是潑出去的水」此一觀念，造成中國女兒以異乎尋常的方式爲父家盡孝的態度。①

于君方當爲近年來研究觀音最勤力的學者之一，她以觀音的女性化與本土化爲切入點，探討佛教中國化的問題。在本土化的過程中，「中國人通過不同的傳說，把這位本來在大乘經典中超時空，非歷史性的菩薩，轉化爲一位生長在中國，有名有姓，有籍貫，有生辰的歷史人物。」（于君方，1993）並且此一人物的傳說事蹟亦隨時代而改變。現存最早的《香山寶卷》雖不早過十八世紀，但故事的核心卻可上溯至南宋初期。于君方以《香山寶卷》和清初寶卷《觀音濟度本願真經》爲主，比較異同，探討妙善故事的演變。她發現妙善捨眼手以救父親妙莊王的高潮情節，從《香山寶卷》中妙莊

① 桑高仁在十年前曾以觀音、媽祖、和王母娘娘的信仰，探討中國宗教中的女性象徵。其中，他反對「男性崇拜較高神祇，而女性崇拜較低神祇」的說法，認爲女性神祇的象徵意義，多屬於家庭事務、或個人救贖等私人領域，而非如男性所主導的宗教崇拜活動，多牽涉國家、鄉里祭典等公共領域。見 Sangren, 1983。

王的病必須由「無嗔人」的手眼做藥，轉變爲《觀音濟度本願真經》中必須以「親人」手眼配藥。于君方認爲此看似細微的改變，卻象徵著歌頌菩薩慈悲、捨身救眾生的佛教信仰，和強調孝子孝女捨己救親的中國文化不同。而妙善故事配合著中國割股（或割肝）療親的理想，成爲觀音中國化過程中重要的一部份（于君方， 1993）。因此，妙善的故事，和哪吒、目連一樣，都是討論什麼是孝的問題。而妙善傳說更顯示佛教出家和中國出嫁思想（女兒必須出嫁，在夫家取得家譜上的永恆地位）的衝突。（宋光宇， 1993）

于君方蒐羅各種版本的寶卷，利用普陀山的山志，再配合其它如文人的題銘遊記等資料，描繪出浙江離島普陀山，如何在觀音顯靈與香客傳述的反覆互動中，逐漸被認定爲觀音生長之地和主要朝聖之所（ Yü， 1992；蔣竹山， 1993）。其實，《香山寶卷》中的妙善，和在普陀山受人朝拜的南海觀音，只是祕教傳統寶卷文學中的兩種觀音形象而已。于君方在 1990 年發表的兩篇文章中，則討論了唐代以後中國俗文學中關於觀音的四種女性形象（ Yü, 1990a, 1990b）。除了前述的妙善公主和南海觀音之外，還有「魚籃觀音」與「白衣觀音」兩種流行的形象。

魚籃觀音又稱爲馬郎婦或鎖骨觀音。傳說觀音化身爲一賣魚婦，來到一淫亂之村落，允諾下嫁給最會背佛經（先是〈普門品〉，後是《金剛經》、《法華經》等）的男子。馬郎成功奪魁，但在迎娶之日，賣魚婦卻突然病逝。數日之後，外地來的一位僧人說明賣魚婦實爲觀音化身，並帶著賣魚婦所幻化的鎖子骨升天而去。當地人則因此神蹟奇事而從此信佛。于君方指出，「以欲除欲」的觀念，和透過「性」得救贖的方式，在大乘經典中並不稀奇，而中國人則選擇性地接受。《華嚴經》中有婆須蜜多（ Vasumitra）大菩薩化爲女人，以談話、牽手、擁抱、親吻、乃至行房，爲眾生（主要爲男眾）除欲的說法。雖則在藏文譯本中，每一種除欲的方式都翻譯了出來，但在中文譯本中，卻只譯到親吻爲止。此外，魚籃觀音與妙善雖有不同（後者拒婚，而前者則以婚姻和性爲引人習佛的誘餌），但兩者最終都仍保持處女之身。

中國信眾對於「以欲除欲」的接受程度較低，又可從馬郎婦故事勝於延州婦人的故事得知。于君方表示，《太平廣記》卷一〇一有「延州婦人」的

故事，與賣魚婦故事幾乎完全一樣，唯延州婦人「年少之子，悉與之遊，呷暱薦枕，一無所卻」。雖然故事末了亦有一胡僧指出「斯乃大聖，慈悲喜捨……此即鎖骨菩薩」，但延州婦人終究不如馬郎婦受到信眾的支持與愛戴。因為在宋以降的民間文學中，由《魚籃寶卷》衍生的《提籃卷》《賣魚寶卷》《西瓜寶卷》相繼而出，其中馬郎婦以婚姻為誘的母題依舊，但延州婦人以欲除欲的情節卻不再出現了。（ Yü, 1990a, pp. 66-71; 1990b, pp. 239-256）

白衣觀音在中國是與送子觀音的形象配合的。在〈普門品〉中，送子只是觀音的功能之一，並且早期有關白衣觀音故事，亦包括救母、救旅、救疾等，但到晚明，白衣觀音的送子形象確立，環繞著她的神蹟奇事多牽涉求子、救助難產等。加上十七世紀以後，福建沿海工匠受到天主教聖母抱聖嬰像的影響，白衣觀音抱一男孩兒的造像更加盛行。（ Yü, 1990a, pp. 71-82; 1990b, pp. 256-271）

于君方認為，透過進香客、造像者、寶卷和神蹟故事的互動，觀音崇拜逐漸興盛。尤其在明代普陀山成為觀音的聖地以後，南海觀音吸收了妙善、魚籃觀音和白衣觀音，各種形象層層相疊，而不互相排斥，更增加信徒對其靈驗的信心。佛教信仰也在觀音本土化和女性化的過程中，更深入了中國的社會。（ Yü, 1990b, pp. 271-272）

于君方諸文詳盡地描述了觀音本土化的現象，但對於女性化的問題則著墨不多，尚有可深入探究和發揮之處。首先，延州婦人故事母題不受青睞的事實，似乎隱約表示在佛教本土化的過程中，不但神佛必須有符合中國模式的家鄉、生日，並且其言行也須符合中國文化中的規範。適當的言行除了孝順的事蹟之外，亦包括合乎性別角色的舉止。換言之，傳統中國女性被視為值得尊敬的各種性別角色，如孝女、貞婦、慈母等，也一一透過觀音的崇拜表現出來，並得到肯定。（但須注意：觀音雖然送子，自己卻從來沒有生育過。此點和無生老母的傳說不同，對婦女的影響層面也稍異，見下討論）

在理論和教義上，大乘佛學認為男女只是色相，而觀音本為無相、超時空的菩薩。但是，當觀音以女相救渡眾人之時，其言行卻仍需符合社會時空中女性被分配到的角色及附屬的規範。這種規範內的「救濟」，在幫助婦女

看似超脫的同時，是否在超自然力量的默許之下，同時也深化了社會對女性角色的認定，造成更多需要靠菩薩救濟的婦女（如妒婦下地獄、產亡婦女入血湖地獄等）？這其中也顯示了性別與宗教信仰間的弔詭關係。

其次，觀音究竟爲何需要女性化呢？于君方曾說明觀音在東晉以迄北周的造象上，雖有多種面貌（如十一面觀音、千手千眼觀音等），但仍以男性爲主。大乘佛學認爲男女只是色相，而觀音本爲無相、超時空的菩薩，但是這些手持柳枝和淨瓶的觀音仍經常被塑造成英俊王子的形象。到了唐代，觀音卻完全變成了女性。不論是在神蹟故事、俗文學，或在進香歌與通俗畫當中，觀音的女性化和本土化的情形同時產生（ Yü, 1990b, pp. 221-227）。爲何在唐代會有女像觀音的出現？女像觀音對於佛教本土化的意義何在呢？這個問題，古正美的文章倒是提供了部份解釋。古正美從「轉身論」和「轉輪王」兩個佛教思想史上的發展，看武則天如何運用佛教思想，造女菩薩像以利自己的統治。（古正美， 1987b）

首先，古正美從轉身論的出現和批判，討論小乘、大乘佛教如何面對女人的問題。她指出所謂「女人問題」實在是從男性修行者的角度出發的問題。由於和尚們將女人視爲比丘淫欲升起最大的外在原因，便採用「女人身心不淨」和「女人身體無常」作爲去欲觀想的對象。這種負面的女人觀反對女人出家，造成彌沙塞部（在中國稱爲化地部或正地部）認爲女人有「五礙」（不能成佛、梵、帝釋、魔、轉輪王）的說法（古正美， 1986）。一切有部批判化地部的女人觀，提出由女轉男，再由男身成佛的「轉身論」。這種主張雖然同情女眾和比丘尼，卻造成女性藉宗教自殺，以便轉男成佛的危險。（古正美， 1987b, 頁 162-165）

初期大乘空系的學者主張「無男無女」的平等女人觀，反對有部因有「我」的觀念而來的轉身論。雖然菩薩爲了開化群黎，亦可能轉成女人身，但女菩薩的目的在於救度眾人，與有部視由女轉男爲修習菩薩行的重點，意義不同。此外，菩薩化爲女身，亦可能行「善權方便」之法，以欲除欲救助眾生（古正美， 1987b， pp. 165-178；並參前于君方文所引婆需蜜多例）。空系衰亡，有部復興，放棄原來的轉身論，採大乘女菩薩濟世之說。中期大乘涅槃系則採混合部派思想的路，認爲女像菩薩是菩薩濟世的基本相貌。

於是菩薩以比丘尼或優婆夷的形象出現，化度眾生。（古正美， 1987b，頁 178-181）

除了女菩薩思想之外，涅槃系轉輪王護法的思想，也在魏晉南北朝特殊的政治環境中蓬勃發展。胡人統治者爲取得其政權的正當性，大力提倡以佛法統治四域的法王思想，以「皇帝如來」的理想自命，統治崇信佛教的人民和僧團（顏尚文， 1989，頁 36-46）。由於武則天在政治上時常感受「不具正當性」的威脅，其處境和北朝前期的胡族領袖類似，她便採用了他們的政教策略，並發揮得淋漓盡至。

武則天自登基前便建立《華嚴經》的主尊大盧舍那佛像，並取名武曌，以應盧舍那佛爲日神月神之意。她表明自己是最後護法（最後下生的佛）盧舍那的分身佛，而所護的法便是記載淨光天女受記做女轉輪王的《大雲經》。古正美指出，武則天不但以《大雲經》的護法自居，也自認是淨光天女下生的女菩薩。並且她所支持建造的盧舍那像、彌勒像，和阿彌陀佛像都是豐腴的中年婦人的模樣。

觀音信仰的崛起是在大乘空系衰亡之後。早期空系和淨土的作品中，觀音只是阿彌陀佛宣道時的助理。到涅槃系的作品中，光世音便具備了善權變化，救濟眾生的性質。西晉竺法護所譯《正法華》中，在敘述觀音以「善權方便」轉身救世時，尚無後來鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》中所記的女性形像。而北涼曇無讖所譯的北版《大般涅槃經》中，卻十分強調菩薩救世現女像的信仰。觀音現女像的說法在五世紀以後的中國已經流行，觀音信仰在唐代也已非常興盛。儘管如此，古正美指出，若沒有武則天在造像史上的突破，在造像上還是不可能出現女觀音的。（古正美， 1987b，頁 198-205）

古正美從佛教的女人觀談起，說明轉身思想的演變，並從轉輪王護法的思想，分析武則天在唐代政治環境中的抉擇，清楚地討論了女相觀音在八世紀中國出現的背景。然而，何以方便濟世需以女像菩薩出現？觀音信仰在初唐既已興盛，則其形像「女性化」與佛教在中國生根，究竟是否相關？古正美在文章中曾提到，也有學者從西王母信仰的影響，來看觀音轉女像的問題。但她未做說明，也未予置評。是否女神崇拜較符合中國的宗教傳統，以致觀音轉女像也成爲「本土化」的重點之一呢？

女神崇拜在中國的宗教傳統中，確實不絕如縷。自秦漢以降，女媧和西王母都不斷受人膜拜。今天在臺灣備受尊敬，崇拜者與研究者皆不乏其人的，則是女神媽祖。由於臺灣本地的媽祖信仰十分活躍，有關媽祖傳說的雜書頗多，人類學者的調查研究也不在少數。然而，對於媽祖信仰自宋代以來的發展演變，至今似乎仍以在日本的李獻璋做過較完整的研究（李獻璋，1979）。李著專書的第一篇討論媽祖信仰傳說的鋪陳發展，第二、三篇中，則介紹歷代朝廷累加封號、提升媽祖地位，以及媽祖信仰圈，包括臺澎、廣東、江浙、山東和日本等地的傳說變化。李獻璋近有一文，從宋代東南沿海地區海洋貿易，和元明以降漕運發展的背景，扼要地敘述了媽祖傳說代增新華的現象。可以說是脫胎自 1979 專書第一篇的部份精華。（李獻璋，1990）

李獻璋指出，原本女巫出身、爲福建莆田沿海鄉土神的媽祖信仰，在北宋中葉泉州置市舶司之後，更見興盛。徽宗宣和五年（1123）路允迪出使高麗遭遇船難時，媽祖與浙江普陀的觀音同爲傳說中的救難女神。然而隨著靖康之難、宋金對峙，南宋爲防金人水師，限制市舶發展，致使莆田舟師衰落，媽祖信仰也冷淡了。倒是南方海上半島盡頭的湄州，正當南北海上交通路線，又是往來船支的給水避風港，不受貿易影響，神祠持續繁榮，遂被媽祖信徒當作媽祖的家鄉了。（李獻璋，1990，頁 287-291）

隨著元代漕運活動的頻繁，湄州媽祖的面貌也愈趨繁複。在元明的方志中，媽祖先是有了姓氏——林，後來並成了世居湄州都巡檢林孚的女兒，並且她的名字「默娘」、誕生年月日、享壽三十、未嫁而卒等等細節也一一成型。到了清末重刻的《三教搜神大全》，「天妃娘娘」的事蹟又加進了佛教的面貌（「五歲能誦觀音經」）、臨水夫人的影子（「母陳氏」「救兄船難」等），並且其出元神救難船的傳說，在貿易船之間廣爲流行。（李獻璋，1990，頁 291-300）

李獻璋此文的重點在於媽祖傳說如何敷衍增益，對於媽祖的女巫性格，例如女性、巫者的社會邊緣角色並無討論。其實，林默娘未嫁而卒，最終卻被信徒稱爲「媽祖」，從傳統中國社會並不禮遇的單身女子角色，到大受尊敬的母親形象，其間演變，饒富趣味。然而從研究成果來看，學者對默娘如

何變成「天妃」、「天后」的興趣，似乎大過她變成「媽祖」的歷程。②黃美英的《臺灣媽祖的香火與儀式》，應是關於媽祖研究最近出版的一本書。書末參考資料，囊括了大部份媽祖研究重要的專書與論文（黃美英， 1994）。然而，以媽祖作爲一女神而言，雖然號稱爲「女性的光榮、非主流的勝利」，其性別對於男女信眾的吸引是否不同，在其地位提升的過程中，是否造成影響，似乎並未引起學者太多的興趣。

在傳說中，無生老母的經歷則與觀音、媽祖頗不相同。無生老母的信仰源起於明代中葉的羅祖教。在臺灣的信眾，目前以一貫道和龍華教爲主，近年主要研究者有宋光宇（ 1984 ）和鄭志明（ 1985 ）等人。相傳羅祖是一名軍人。根據宋光宇的說法，在明太祖整頓宗教之後，佛僧多以做法事爲業，喜講往生西方，罕言人道起源。羅祖有感於「人從哪裡來」的困惑，四處求問，終於悟道，在正德年間寫成了「五部六冊寶卷」。而在寶卷中，初時無生老母還和阿彌陀佛混用，被視爲先天地而立的源頭、人類靈魂從來之所。後來阿彌陀佛被無極聖祖所取代，又在「母即是祖，祖即是母」的原則下，無極聖祖蛻變爲無生老母。（宋光宇， 1981）

自嘉靖、萬曆以降，環繞著無生老母信仰的新興宗教如雨後春筍般地創立。新興宗教對無生老母除沿用舊稱呼——無生父母、無極聖祖之外，亦隨時代演變，創立新的尊稱。也有創立新尊稱，再兼用傳統宇宙主宰之稱呼者。前者如金幢教之老無生、無生親、天地老爺等。後者如先天道，既以皇極老母等稱呼無生老母，又以傳統道教之稱呼——瑤池金母與之融合（林萬傳， 1984，頁 1-22/23）。隨著名稱的演變，無生老母的信仰內容亦趨於繁複。明末的寶卷形容這位老母居住在「真空家鄉」，統治著天庭與人間，因爲思念投胎下世而爲紅塵所迷的子女，不斷派遣使者下凡、救劫渡人。（宋光宇， 1981）

到了清末民國，老母的形象益發逼真，被形容爲因思念益切、日夜啼哭，宣稱「世人皆是我兒女，兒女遭劫娘悲傷」的老太太。她經常或派遣使者

② 美國學者 James Watson 等的研究，與李書第二篇（ 1979）類似，皆著重在討論媽祖如何從地方神祇被提升爲全國信仰。其中雖然指出女神媽祖與其它中國官方男性神祇的差異，但其重點在於士大夫文化與民間傳統之間的互動，而非宗教信仰中的性別角色問題。見 Watson, 1985。

、或親自下凡，透過扶鸞的方式傳遞渡世的訊息（宋光宇， 1981）。寶卷中的宇宙主神，由男相的阿彌陀佛轉成無極聖祖、無生父母，終至成爲女相的無生老母，都是由扶乩決定。對於相信扶乩神諭的信徒，實無解釋的必要。然而社會史研究者卻仍對神祇變男爲女的現象感到好奇。洪美華延續周作人的看法（ 1945 ），就認爲此種現象或源於人類對母愛的追慕，並且與女教首強調女神形象有關（見下節討論）。

在清代，有無生老母轉世下生，出嫁生子，被休喪子的說法，對女性信徒特別具有感召力。但另一方面，既然天下眾生都是無生老母的子女和拯救的對象，自然沒有男女性別的問題。清代的寶卷中，甚至提出「男女同修，跟我歸家見無生」的教訓，更顯示在無生老母信仰系統中，男女在救贖上不但平等，還需互助（洪美華， 1992，頁 157-159）。然而，教義中的兩性平等觀是否與徒眾的實際信仰生活契合，則需另外研究。此外，女神崇拜對中國的男女信眾有何特殊意義？這些熱烈的女性神祇研究中，婦女信徒有何重要性，以下就學者已有的成果稍加討論。

三、婦女的宗教活動

部派戒律歧視女性，視女性爲比丘情欲的主因，拒絕女性出家，主張女人不能成佛。在遵行化地部戒律的錫蘭和泰國，受到閉塞的女人觀影響，比丘尼僧團的組織逐漸消聲匿跡，直到近年女性修行者重新來臺受戒，才又復甦（古正美， 1987a）。部派的女人觀在以大乘信仰爲主的中國，雖然最終並未扼殺女性出家修行的可能，然而在有部由女轉男、再以男身成佛的思想影響下，一方面造成女性宗教自殺，以求早日修成正果的情形，另方面也使中國的比丘尼備嚐艱辛。

李玉珍討論六朝比丘尼教團的成立與發展時指出，在戒律上，比丘與比丘尼教團有嚴格的區隔存在；各派亦大體認爲比丘尼之修行成果必不如比丘。而在實際生活中，比丘尼又必須從比丘教團取得合法性，甚至比丘尼要加入僧伽亦須比丘爲之授具足戒。這使得男性僧伽的地位永遠高於女性僧伽。對於女人，比丘也總是視之如水火。隋唐兩代，都有比丘極力反對女人入寺

，甚至以死爲諫。而高僧死後，門人維持墓地，亦不准地界內置「尼台、尼墳塔，及俗人家居止」。比丘或發願絕不做比丘尼，在家修行者亦作功德，以期「永離女身」。六朝尚有比丘尼主持大講，唐代以後則連此種教導之角色亦被剝奪了。（李玉珍， 1989）

元明以降比丘尼的處境不佳，似乎可從其列身於「三姑六婆」之中，且被視爲淫盜之媒而窺得。尼姑與道姑、卦姑、牙婆、媒婆、師婆、虔婆、藥婆、穩婆並稱，又被斷定爲「人家有一於此，而不致姦盜者，幾希矣」（《輟耕錄》〈三姑六婆〉條）。女性修行者的狀況究竟如何，學者研究不多，仍有許多待釐清之處。最近邱仲麟有一文，從社會史的角度討論明世宗禁尼寺的問題。邱文指出明太祖建國之後的宗教政策緊縮，提高男性出家年齡，並且嚴格限制婦女出家。此後，成祖、宣宗、及英宗一再申明女子爲尼之禁。至世宗時，更以「尼僧本以女流托名戒行，晝掩外門，夜閉門戶，實爲風俗治道之累」爲由，在南北兩京查禁尼寺。（邱仲麟， 1994）

尼姑與三姑六婆中的其他婦女角色一樣，都是跨越內外藩籬、出入公私領域的人物，在倡言男女之防、禮教規範的明代，自然引起諸多質疑。許多尼姑觸犯清規、人妖誘姦良家婦女的傳說，和士人大肆批評淫風的現象，不論所言真假，其實都顯示男性對於代表男女之防的女性貞操，特別在意、甚至憂慮。邱文旁徵博引，對於比丘尼在明代社會中的處境，描繪深刻。他並且指出中國社會強調「防微杜漸」、「去嫌避疑」的文化特質，易以偏蓋全，造成以個別事物或人群的潛在不良影響，來設計整套規範與政策。（邱仲麟， 1994）

女性出家人的處境如此，一般信眾的狀況如何呢？宗教信仰對於女性生活有何影響？最明顯的或許就是獨身不婚，雖不出家，亦不出嫁。根據于君方在杭州蒐集到普陀山的村婦們所唱的進香歌，可以了解妙善不婚的情節對婦女的吸引力。她們歌頌並稱羨妙善不必忍受公婆苦待、不必靠丈夫吃飯、不經產孕之苦、亦不受養兒育孫之累（于君方， 1990a，頁62-66; 1990b，頁 227-239）。獨身不婚、拒絕產孕等生理角色的，例如清末珠江三角洲的「自梳妹」，便曾以妙善傳說中的觀音爲不婚的模範。由於珠江三角洲的絲織業盛行，加以產孕不潔會破壞養蠶、抽絲剝繭等過程的觀念，紡織女工紛

紛以經濟力爲後盾、以女神觀音爲典範，拒絕婚姻。同時由於產孕婦女死後得入血湖地獄的信仰，不婚守貞的女子，不但在勞動市場上較爲吃香，在宗教系統中也處於較爲優越的地位。③

然而，不婚的女性是否便能擺脫父系宗族觀念的影響呢？學者看法不一。面對死亡問題時，有經濟能力的「不落家」婦女會爲丈夫買妾，以求子嗣供奉自己死後的牌位。而爲了解決「自梳妹」死後的祭祀問題，當地的冥婚習俗盛行。學者或認爲這些不婚婦女處理死亡問題的方式，正顯示正統文化的力量（梁其姿， 1991）。然而根據調查，有些信奉「先天大道」的婦女，在齋堂內自有世系，死後可由其（女）弟子負責祭祀，可謂透過宗教的補助，脫離正統文化婚姻的範圍。④這種方式確實解決了不婚、無子婦女的祖先崇拜問題，並且向以男子繼承爲主的父系家族的宗教信仰提出挑戰。然而，有趣的是，此種疏解方式是從宗教團體的社會功能（養生送死）出發，而非從教義上（如靈魂轉世，不必祖先崇拜；或男女皆色相，不必兒子才可繼承等）得到解決。可見祖先崇拜在中國文化中的根深蒂固，而婦女地位實在是研究宗教教義與家族主義之間銜接或衝突的一個很好的切入點。

產孕不潔的觀念，造成女性逃拒婚姻。但事實上，分娩後的排出物並非婦女被視爲不潔的唯一原因。經血被視爲帶有破壞力的惡露，學者已有討論，乃至婦陰被認爲具有厭炮之效，亦非前所未聞。李建民的一篇短文，記述明清戰事中有所謂的「陰門陣」，即以婦人的身體或女陰面對敵炮，行厭勝之術。李建民認爲陰門陣的基礎，除了自古軍中以女子不祥的傳統，以及厭勝之具（女陰）與被厭勝者（火炮）之間有圖像上的象徵意義外，婦陰具有污穢／神聖兩種性格，也是它廣泛被用於巫術的理由。（李建民， 1992）

---

③ 關於珠江三角洲特殊婚俗中的婦女，截至目前，似乎仍以西方學者的研究較多。 Marjorie Topley 的調查可說是早期的研究典範，至今仍一再爲人徵引。 Topley 曾將「自梳妹」和「不落家」一同視爲女性抗拒婚姻的兩個個案（ Topley， 1975）。晚近的研究則指出，「不落家」的婦女並非真的拒絕婚姻，而只是延遲參與婚姻生活（例如婚後三年先住娘家，僅節慶時至夫家，至懷孕後才正式居住夫家），或以別的方式（例如以妾）代替本人參與婚姻生活。（ Stockard, 1989; Siu, 1990；梁其姿， 1991）。

④ Topley, 1975, p. 74ff；林萬傳的調查亦顯示這種可能性，見林， 1984，頁 1-27 說明先天道的禁慾特色，頁 1-261/262，黃幼女、陳阿甘、蔡罔甘之例。

婦女不潔與神聖的兩種性格，顯示了女性與宗教信仰之間的弔詭關係，亦使得「宗教中的婦女地位如何」，成爲不易回答的問題。清代秘密宗教提供婦女較傳統儒家與釋教文化優越的地位，似乎爲學者所共同承認（李孝悌，1993）。此點最近洪美華的論文頗多闡釋（洪美華，1992）。洪美華利用故宮檔案、教派寶卷、方志、實錄和文集等，研究清代民間秘密宗教中的婦女。一方面看寶卷中婦女的形象，另方面則討論婦女在教派中的各種活動及其評價。

洪美華討論寶卷中的婦女形象，包括其中兩性觀、無生老母信仰、觀音信仰、和禮教思想。前已言及，清代的寶卷中，有「男女同修，跟我歸家見無生」的教訓，顯示在無生老母信仰系統中，男女在救贖上不但平等，還需互助（洪美華，1992，頁 157-159）。洪美華在討論無生老母由無相轉爲女相的原因時，曾提出四種可能。首先，母神的創生能力自古代感生神話以來即被肯定。其次，傳統孝親觀的擴大，使人們視無生老母爲全人類之母。此外，真空家鄉的信仰歸宿亦使母神成爲樂園的象徵。最後，基於天命思想的運用，女教首爲獲得信眾支持，亦強調老母之女性形象（洪美華，1992，頁 166-169）。洪美華雖未詳細闡述每一假設的適用性，但其中關於孝親觀和女教首的說法，直接牽涉信徒對神祇形象的影響，似乎值得學者再加深究。

究竟是女神信仰吸引女信徒，才能產生女教首？還是女教首強調女性神，以致無性的神祇形象逐漸女性化？此一問題不僅牽涉無生老母，亦關乎觀音女性化的考察。從觀音在中國變女身的歷史發展，和無生老母綜合女媧、西王母、和觀音等女神的企圖來看，似乎中國信眾自古以來一直較傾向接受女性神祇崇拜。果真如此嗎？是什麼緣故？信徒的性別比例是否有影響？這些接受女性神祇崇拜的信眾，男性居多，還是女性居多？他／她們所接受的女神在形象和功能上是否有差別？實在值得再加探求。

洪美華引《觀音濟度本願真經》，說明一方面女性不如男性明辨是非，特別需要一位好榜樣，另方面女性的生活困苦，需要更多同情救濟，因此觀音才顯女身，以妙善公主形象濟世。先天教等齋堂中的婦女信眾，以觀音爲榜樣，即爲明證（洪美華，1992，頁 172-177）。在清代檔案中，有信徒供

稱老母轉世下生，「既出嫁，生一子，後被其夫休棄，而所生之子，又被雷殛」的說法（莊吉發， 1987，頁 221）。洪美華認爲此種傳說，使無生老母成爲典型的悲苦女性，容易獲得女性信徒的認同（洪美華， 1992，頁 164）。這一點尤其可從清廷查獲之秘密宗教婦女以寡婦居多得到輔證（洪美華，1992，頁 229ff）。不論是觀音不婚，或是老母悲苦，兩者都說明女性神祇與其信眾之間的關係。

雖然女信眾及其神祇之間有上述的認同互動關係，婦女在秘教中的地位卻並非總是高高在上。造成婦女在秘教中地位較高的因素，除了教義中模糊的兩性平等意識外，最重要的應仍屬教派組織的需要所致。首先，由於民間秘密宗教主要以資歷和吸收徒眾的數量決定尊卑，女性便得以藉吸收徒眾，成爲「點傳師」，改變其社會地位。正統佛教的「成佛權」掌握在男性僧侶手中，秘密宗教中的女性點傳師便代表了女性的成佛權，並能職掌重要的宗教職務，例如宣卷、發心造卷、主持做會儀式，甚至帶兵起事（洪美華，1992，頁 200-213）。其次，女性或自己設立教派，或繼承其宗教世家的事業。由於清律基於婦女名節、婦女質弱，和婦女無知的多重考慮，對婦女的懲處較男性寬大，因此當男性教首被拿獲時，婦女得以彌補教首的職缺。（洪美華， 1992，頁 191-195, 240ff）

然而，教派組織一時之需要，使婦女得居高職的現象，是否即可作爲婦女地位提升之證明？婦女爲教首的「爲夫報仇」旗幟鮮明，顯示秘密宗教組織中婦女的過渡性角色，和政治上的太后攝政等權宜之計，似乎並無大異。洪美華指出，秘密宗教爲了避免官府的逼迫，愈到後期的寶卷中，愈發強調禮教思想。一方面透過宣卷提倡男女之防、婦道貞操。另方面以果報觀念恐嚇長舌婦與溺女者。長舌婦人自然得受懲罰；倘若存留女嬰，不加溺斃，則「天歡喜，必送貴子」，可見女性處境之一斑。而如紅陽教等專爲女性死後入血湖地獄誦經超脫的宗派，在提供救贖的同時，其實也認同了傳統社會對產孕婦女的消極定義。（洪美華， 1992，頁 178-181）

婦女在初期宣教事業中受到肯定，而後逐漸失勢的情形，其實不乏前例。在佛教初傳中國時，比丘尼可以建大講，然而其教導角色至後代卻被剝奪，便是一例（見前引李玉珍討論唐代比丘尼）。基督教在西歐向外拓張初期

，婦女的重要性亦受到肯定，但在十二世紀之後，卻被排除在教階制度之外（李貞德， 1993）。宗教經典中雖然時常出現模糊的兩性平等觀（除小乘化地部較特殊外），宣教初期亦或認可婦女的較高地位，然而婦女在各個宗教體系組織中的實質處境究竟如何，實非經典教義研究或片段了解可窺得全貌。此所以洪美華的論文及類似方向的研究特別值得重視。

然而，由於婦女史的史料求得不易，有時需配合相關學科的輔助，才好解讀。例如，由於秘密宗教的活動資料通常來自官方檔案，其中真相如何，往往引起質疑。換言之，以經典教義研究婦女形象與兩性觀念，雖然沒有什麼問題；但以婦女被刑訊時的口供研究其平日之宗教活動，史料的運用便需比較小心。洪美華說明婦女設教原因時，常以「因貧設教斂錢」等口供，證明教民「除宗教性動機外，多以經濟性動機爲主」。由於大部份此類史料多來自官府查辦教派之口供和檔案，而其質詢的對象又爲「無知無識之婦女」，其中是否會有導引或逼成的成份呢？尤其「男女之防」既爲表現「正統」的特徵，在利用婦女供詞推敲有關兩性角色時，更應特別注意。研究者若能稍微說明清代司法審訊過程，或可補史料之不足。法國年鑑學派學者Le Roy Ladurie 在以宗教裁判所檔案研究十四世紀法國南部異端 Cathars 時，便因未能先行檢視其資料的性質，而頗遭微詞（ Ladurie, 1978），可爲借鑑。

四、從性別研究回歸婦女研究

綜觀以上諸種宗教史研究的討論，不難發現對於經典中的性別議題，學者研究較夥，而對於宗教組織中的婦女，或婦女的宗教生活著墨則較少。此種現象一方面由於宗教史的經典研究本已較爲發達，而其中的婦女問題晚近才被重視；另方面亦由於婦女生活史的資料本來蒐羅不易。原來婦女研究，不論在歐美學界，或在臺灣，都有逐漸走向性別研究的趨勢、甚至呼聲（成令方， 1993）。然而從宗教史研究的成果來看，似乎出現了「婦女在哪裡」（ Where are the women? ）的問題。性別研究固然可以拓展婦女研究的視野，並避免「婦女」二字在學界造成困擾（ Scott, 1986），然而若只著重性別做爲一種切入點，而忽略了活生生的主體——婦女，則研究者對於婦女

的真實處境和困苦，恐怕會疏忽了。（ Bennett, 1989）

為何女神崇拜如此吸引人，以致觀音由男轉女？何以在宗教系統排斥女性擔任高職的情況下，女性仍經常在人數、服務、和金錢上大量奉獻？是由於女性的「宗教性」較強嗎？是因為民間信仰一再強調女性需被拯救的特質，造成更多婦女追求救贖嗎？或因女性在世俗社會中的處境困難，以致較容易訴之於天？還是女性一方面經歷生育大事，另方面在家庭中擔任照顧老病的角色，對生死的不可掌握性更加敏感？這些問題都必須從真實婦女的生活中去理解，才能得到答案。因此一方面，婦女史的研究必須借重其它領域，例如宗教史的知識和史料，才能拓展；另方面，宗教女性的地位問題，其實和其它女性問題一樣，都與婦女生活史的研究息息相關。

參考書目

于君方， 1993，〈寶卷文學中的觀音與民間信仰〉，漢學研究中心，「民間信仰與中國文化國際研討會」論文。

王崇堯， 1993，〈女性神學家的世界〉，《當代》 85。

古正美， 1986，〈彌沙塞部的女人觀對中國女性教團的影響〉《國立臺灣大學創校十周年國際中國哲學研討會論文集》，頁 339-356。

古正美， 1987a，〈佛教與女性歧視〉，《當代》 11。

古正美， 1987b，〈從佛教思想史上轉身論的發展看觀世音菩薩在中國造像史上轉男成女像的由來〉，東吳大學《中國藝術史集刊》 15，頁 157-225。

成令方， 1993，〈女性主義歷史的挑戰：概念與理論 —— 二十年來英美女性歷史學者關注的議題〉，《近代中國婦女史研究》第一期，頁 217-240。

宋光宇， 1981，〈試論「無生老母」宗教信仰的一些特質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》 52:3，頁 559-590。

宋光宇， 1984，《天道鉤沉》，元祐出版社。

宋光宇， 1993，〈「民間信仰與中國文化」國際研討會紀要〉，《漢學研究通訊》 12： 2。

杜德橋著，李文彬等譯， 1990，《觀音菩薩緣起考 —— 妙善傳說》，臺北巨流圖書公司。

李玉珍， 1989，《唐代的比丘尼》，臺灣學生書局。

李孝悌，1993，〈十七世紀以來的士大夫與民眾 —— 研究回顧〉，《新史學》4:4。

李貞德，1993，〈歷史教學與研究中的婦女與兩性問題〉，《南部地區大專院校兩性教育研習營論文輯》，高雄醫學院兩性研究中心。

李貞德，1993，〈婦女在家庭與社會中的角色 —— 歐洲中古婦女史研究〉，《新史學》4：2。

李建民，1992，〈「陰門陣」考 —— 古代禮俗筆記之二〉，《大陸雜誌》85:5。

李獻璋，1979，《媽祖信仰の研究》，東京，泰山文物社。

李獻璋，1990，〈媽祖傳說的展開〉，《漢學研究》8:1，頁 287-307。

周作人，1945，〈無生老母的信息〉，《知堂乙酉文編》，北京。

林萬傳，1984，《先天大道系統研究》，臺南，靝巨書局。

邱仲麟，1994，〈論明世宗禁尼寺 —— 社會史角度的觀察〉，淡江大學歷史系，「中國政治、宗教與文化關係國際學術研討會」宣讀論文。

洪美華，1992，〈清代民間秘密宗教中的婦女〉，國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文。

莊吉發，1987，〈清代民間宗教的寶卷及無生老母信仰〉，《大陸雜誌》74:4/5。

郭立誠，1971，《中國生育禮俗考》，文史哲出版社。

梁其姿，1991，〈評介有關珠江三角州婚姻制度的兩種近作〉，《新史學》2:4。

鄭志明，1985，《無生老母信仰溯源》，文史哲出版社。

蔣竹山，1993，評《中國的進香客與朝聖地》，《新史學》4:3。

黃美英，1994，《臺灣媽祖的香火與儀式》，自立晚報文化出版部。

顏尚文，1989，〈梁武帝「皇帝菩薩」理念的形成及政策的推展〉，國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文。

Ahern, Emily Martin, 1975, “The Power and Pollution of Chinese Women”, in Roxane Witke and Margery Wolf ed., *Women in Chinese Society*, Stanford University Press.

Bennett, Judith M., 1989, “Feminism and History”, *Gender and History*, Vol. 3, pp. 251-272.

Dudbridge, Glen, 1978, *The Legend of Miao-shan*, London: Ithaca press.

Dudbridge, Glen, 1982, “Miao-shan on Stone: Two Early Inscriptions”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42:2.

Fiorenza, Elizabeth S., 1992, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Beacon Press.

Furth, Charlotte, 1987, "Concepts of Pregnancy, Childbirth and Infancy in Ch'ing Dynasty China", *Journal of Asian Studies* 46:1, pp. 7-37.

Le Roy Ladurie, Emmanuel, 1978, *Montaillou: The Promised Land of Error*, translated by Barbara Bray, New York: George Braziller, Inc.

Potter, Jack, 1974, "Cantonese Shamanism" in Arthur Wolf ed, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, pp. 207-231.

Ruether, Rosemary R. ed., 1974, *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Tradition*, New York: Simon and Schuster.

Sangren, P. Steven（桑高仁）, 1983, "Female Gender in Chinese Religious Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and the Eternal Mother", *Signs* 9:4-25.

Sangren, P. Steven, 1993, "Gods and Familial Relation: No-cha, Miao-shan. and Mu-lien" 漢學研究中心，「民間信仰與中國文化國際研討會」論文。

Scott, Joan W., 1986, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review* 91:5, pp. 1053-1075.

Seaman, Gary, 1981, "The Sexual Politics of Karmic Retribution", in Emily Ahern and Hill Gates eds., *The Anthropology of Taiwanese Society*, Stanford University Press.

Siu, Helen（蕭鳳霞）, 1990, "Where were the Women? Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture in South China", *Late Imperial China* 11:2, pp. 32-62.

Stockard, Janice, 1989, *Daughters of the Canton Delta Marriage Patterns and Economic Strategies in South China, 1860-1930*, Stanford University Press.

Teng, Jinhua Emma（鄧津華）, 1990, "Religion as a Source of Oppression and Creativity for Chinese Women", 臺灣大學人口研究中心婦女研究室《婦女與兩性學刊》 1, pp. 165-194.

Topley, Marjorie, 1975, "Marriage Resistance in Rural Kwangtung", in Roxane Witke and Margery Wolf eds., *Women in Chinese Society*, Stanford University Press, pp. 67-88.

Watson, James, 1985, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast, 960-1960, Johnson, Nathan, Rawski ed.,

Popular Culture in Late Imperial China, University of California Press, pp. 292-324.

Yü Chün-fang（于君方），1990a, "Feminine Images of Kuan-yin in Post-T'ang China", *Journal of Chinese Religions*, 18, pp. 61-89.

Yü Chün-fang, 1990b, "Images of Kuan-yin in Chinese Folk Literature", 《漢學研究》 8:1, pp. 221-285.

Yü Chün-fang, 1992, "P'u-t'o Shan: Pilgrimages and the Creation of the Chinese Potalaka", Susan Naquin & Chün-fang Yü ed., *Pilgrims and Sacred Sites in China*, University of California Press, pp. 191-245.